



Le scepticisme des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ?

Grégoire Schlemmer

► To cite this version:

Grégoire Schlemmer. Le scepticisme des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ?. Actes du 5e colloque de l'AJEI, Pratiques de terrain et discours scientifiques en Asie du Sud, 2003, New Delhi, Inde. pp.104-113. ird-00557476

HAL Id: ird-00557476

<https://hal.ird.fr/ird-00557476>

Submitted on 19 Jan 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Grégoire SCHLEMMER

(Doctorant en Ethnologie, Université Paris-X,
Nanterre)

Le doute chez des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ?

Ce travail a été motivé par la prégnance du doute chez les gens auxquels mon premier terrain m'a confronté. Mon propos est alors de montrer qu'il est parfois possible de retourner ce qui peut être perçu comme un problème, en objet d'analyse. Le fait que les gens doutent des croyances qu'on leur attribue est parfois noté en marge du travail ethnographique, mais rarement pris comme objet d'analyse. Si le doute est évincé, c'est peut-être parce que la notion de croyance, qui lui est liée, et qui fut à la base de nombreux déboires en anthropologie l'est souvent aussi. Le problème de la croyance vient notamment du fait qu'on l'a appliquée à tout va et sans toujours réfléchir à la manière de la définir. C'est ce qui a fait dire à J. Pouillon²³ que c'est généralement l'incroyant qui croit que le croyant croit ; la détermination spontanée d'un énoncé comme croyance se faisant donc souvent par son irrecevabilité pour nous. Cela impliquerait que la croyance se définisse par rapport à son objet alors que la croyance est une *attitude* cognitive de confiance en la véracité d'un énoncé. Et

²³ Pouillon, Jean. 1993 *Le cru et le su*. Paris : le Seuil.

la seule manière que l'on ait d'observer cette attitude est de voir si l'adhésion à telle représentation est totale ou non. Seule la référence au doute peut permettre de différencier la croyance du savoir. Le doute n'entre donc pas nécessairement en contradiction avec la croyance ; souvent, il la fonde. Si l'on évince la notion de croyance, cette différence ne se saisit plus.

On peut évidemment se demander quel est l'intérêt de vouloir opérer ce genre de distinction. Il ne s'agit pas pour moi de poser la notion de croyance comme nécessaire à la compréhension de tout phénomène religieux, mais de montrer que le doute n'est pas nécessairement un élément parasitaire à évincer. C'est ce que je voudrais essayer de montrer ici, en présentant plusieurs formes de doute chez les Kulung (un groupe tribal du Népal), et leur effet quasi politique. En effet, la question de la croyance se pose généralement pour ce qui ne relève pas directement de l'appréhension. Adhérer à un discours qui porte sur de l'invérifiable nécessite une *confiance* dans l'énonciateur de ce discours. Celui-ci doit donc faire *autorité*. Croire, c'est donc, en quelque sorte, faire de la politique, et douter, cela pourrait alors être de la résistance.

La tradition comme phénomène naturel ?

La principale instance légitime du savoir qui requiert la confiance des Kulung est la tradition, que les Kulung nomment *muddum*. Je vais donc parler de ce rapport qu'ils entretiennent avec la tradition. Mais

avant cela, je voudrais défendre l'idée, importante pour la suite, qu'il existe un relativisme intrinsèque à la notion de tradition.

Pour J. Pouillon, les individus des sociétés traditionnelles ignorant leur tradition, ils ne pourraient donc la remettre en cause, sauf lorsqu'elle n'irait plus de soi. Si les sociétés à tradition orale n'ont en effet pas le moyen d'évaluer les variations de leur société dans le temps par manque de technologie scripturale, il me semble qu'elles ont la possibilité d'observer les variations dans l'espace, car les traditions culturelles de leurs voisins sont bien différentes. Pour eux non plus la tradition ne serait pas de nature, mais aussi de convention.

Comment s'expliquerait alors l'adhésion d'un groupe à ses traditions, même s'il les sait être des conventions ? D'abord comme une sorte de respect, notamment pour les ancêtres et l'ordre social qu'ils ont établi. Ensuite comme une assurance, un choix adaptatif : le *muddum*, c'est un peu les recettes des anciens qui permettent à la société de se maintenir en harmonie dans le monde, et la preuve de son efficacité est que la société kulung s'est perpétuée grâce à lui. Le *muddum* a donc quelque chose de la convention, sauf que les conventions ne s'opposent pas à une réalité qui serait naturelle, mais à d'autres conventions. Le *muddum*, chacun a le sien, mais on suppose que tous les groupes humains en ont un. Cela nous amène à un troisième point qui semble en quelque sorte justifier l'adhésion à la tradition et qui est, justement, le caractère différentiel de la tradition.

En plus de permettre la perpétuation du groupe, la tradition en est aussi sa marque spécifique ; chaque tradition, qui est un héritage, est spécifique à un groupe, et oeuvre de ce fait comme un marqueur identitaire.

L'idée d'un certain relativisme de la tradition n'implique pas nécessairement que l'on en doute ; elle ne fait qu'en offrir la possibilité, et il reste à expliquer comment il se manifeste. Comme tout ethnologue, je suis sur le terrain confronté à recevoir, à la plupart de mes questions, la sempiternelle réponse : parce que c'est la tradition. Ce simple fait de se référer au *muddum* nous permet de voir qu'il est un référent qui se suffit à lui-même ; le *muddum* ne s'explique pas, il explique. La référence au *muddum* évince alors tout questionnement que l'on peut se poser, notamment au vu des nombreuses assertions contre-intuitives que le *muddum* implique. Car en plus d'être légitime, il forme un domaine propre, et on ne peut pas étendre une vérité du *muddum* à un domaine qui lui est étranger. Si l'on peut douter du *muddum*, il s'agit d'un doute qui ne remet rien en cause. Il n'est que la marque d'une impuissance à comprendre, et le caractère auto-référentiel du *muddum* fait qu'il n'a pas besoin d'une adhésion active de ceux qui le mettent en œuvre ; il faut s'y soumettre.

Le doute concernant les devins

Si la tradition est une sphère auto-légitime, non discutable, il n'en donc va pas de même pour ceux

qui la mettent en œuvre : si le devin dit vrai, c'est que l'institution divinatoire est efficace, s'il se trompe, c'est qu'il est mauvais. L'expression de doutes apparaît donc particulièrement forte concernant les devins et leurs cures, lors desquelles ils disent pouvoir communiquer avec les esprits.

Les décisions des devins se fondent sur le système divinatoire, dont le flou permet l'adaptation à toute situation, mais sert aussi d'argument aux gens pour mettre en cause ce pouvoir. Les devins ont potentiellement un pouvoir énorme sur le groupe : ils décident, par leurs prescriptions divinatoires, de la quasi-totalité des rituels à effectuer, ce qui, quand on sait l'importance, ne serait-ce que sociologique des rituels, est énorme. Si l'ouverture de la fonction à une multitude de personnes permet, par la compétition, d'empêcher l'accaparement de ces pratiques par des individus ou une corporation, elle crée aussi une multiplicité de discours. Pour ceux qui font appel aux devins, le doute qui plane sur leurs compétences permet de justifier la multiplication des opérations de divinations, ce qui augmente le nombre d'hypothèses formulées par les devins, et permet ainsi à son commanditaire et aux autres membres du groupe d'opérer parmi elles un choix. On dit que la critique et la remise en cause d'un savoir naît lorsqu'il y a des alternatives à celui-ci, ce qui n'existerait pas en contexte traditionnel. Or, au sein même du groupe, il existe une concurrence entre spécialistes, comme les devins.

L'incertitude intrinsèque qui pèse sur le travail des

devins, et plus généralement sur tout ce qui relève de la croyance, permet donc tout autant d'accepter une affirmation que de la réfuter. Face à une affirmation invérifiable, les non-spécialistes semblent suspendre leur jugement, qui leur permet finalement de douter autant que de croire, selon le contexte et l'intérêt qu'ils y trouvent.

Rêve, croyance et manipulation

Cette interprétation du doute peut s'appliquer à d'autres situations et devenir un élément actif dans les relations de pouvoir. Prenons l'exemple du rêve : c'est par lui que l'on accède aux nombreux postes de spécialistes religieux ; il tient, de ce fait, une place centrale dans la vie religieuse kulung. Pourtant, le rêve est aussi perçu comme renvoyant aux désirs de l'individu et fait, à ce sujet, l'objet de nombreuses plaisanteries. Cela peut conduire les Kulung à supposer que la référence au rêve peut être le fait de manipulations. Je vais présenter un exemple qui a plus ou moins à voir avec ce point.

Chez les Kulung, le seul rituel qui concerne la communauté villageoise a pour effet d'unir le groupe et de réaffirmer son lien au territoire ainsi que de renouveler sa fertilité. Il a donc une grande importance. S'il est normalement un officiant par village, tiré au sort par divination, dans le village où j'ai travaillé, il en est, depuis peu, deux. Une nuit, ce deuxième futur officiant vit en rêve une pierre qui lui dit être l'esprit de la terre, lui indiqua où elle se trouvait. Il fit part de ce rêve à des anciens, qui allèrent

au lieu dit et déterrèrent la pierre. On l'installa et une partie du village se mit à lui rendre un culte. J'avais là un récit typique du mode de naissance de nombre de cultes kulung, et dont l'origine semble toujours plongée dans un passé atemporel.

La naissance de ce nouvel officiant n'a pas été sans heurts dans le village. Nombreux sont ceux qui n'ont pas accepté sa présence, qui marquait une scission dans la communauté villageoise. Voici la version du récit de la naissance de cette pierre, par un partisan du premier officiant : "à la mort de l'officiant précédent, le tirage au sort en désigna un nouveau, mais celui-ci refusa la fonction. On en désigna un second, qui accepta. Entre-temps, le premier changea d'avis et reprit la fonction. L'autre officiant fut dépité ; se demandant que faire, il sortit une nouvelle pierre, et y rendit un culte". Si, dans le premier récit, le contexte particulier dans lequel le second officiant est apparu est absent, c'est la référence au rêve qui disparaît dans le second. Demandant ce qu'il en était du rêve, on me dit qu'avec les rêves, on n'est jamais sûr de rien, sous-tendant qu'il ne s'agit que d'une légitimation à posteriori.

Si l'élection par le rêve est valorisée, elle est aussi perçue comme étant sujet à la manipulation. Pour ceux qui suivent le nouvel officiant, la question de la véracité ne se pose pas : l'intérêt et les valeurs du groupe et de la tradition sont assurées, il est donc normal que l'on ne retienne de ce récit que l'histoire exemplaire de cette apparition, le reste n'étant que détails superflus. Seuls les sceptiques vont fouiller

dans les coulisses de l'histoire pour y voir la cuisine du récit. C'est alors la procédure, contextuelle et politisé qui est mise en avant. Là encore, tous se réservent la possibilité de croire, mais aussi de douter, selon leur intérêt.

Scepticisme généralisé versus traditionalisme militant

Qu'il s'agisse des devins ou du mode d'élection des officiants, on voit deux exemples où le doute œuvre en quelque sorte comme une arme politique. Il ne remet pas en cause le système, mais des cas circonstanciés de son application pratique. Je voudrais maintenant montrer qu'il existe aussi une forme de doute beaucoup plus radicale. Une des personnes qui illustre le mieux cette attitude fut Jit. Contrairement aux personnages précédents, c'est la légitimité même du discours traditionnel qu'il remettait en cause. Chez Jit, le "on ne sait pas" ne conduit plus à un "on ne sait jamais" mais à un "donc c'est faux". Certes, il ne clamait pas ouvertement le rejet de la tradition (sinon on est mal vu), mais dès que l'on en parlait, il faisait preuve d'un scepticisme tenace, n'ayant foi que dans un discours "moderne". Mais ce changement de représentation ne se fait pas par conviction d'une plus grande véracité ou pertinence des discours qui lui sont liés, mais par les enjeux concrets auquel il est associé. Pareillement, le rejet de l'ordre traditionnel se fonde moins sur des représentations jugées erronées que sur les manquements pratiques de l'objectif vers lequel il tend. En effet, on a vu que la tradition se donnait comme objectif principal l'adaptation réussie du

groupe dans le monde. Or la situation sociale et économique des Kulung est faible alors que les “modernes des villes” sont plus riches et plus puissants, ce qui ne peut-être qu’une preuve de l’efficacité de leur “tradition”. Ce serait lorsque la tradition n’est plus perçue comme adaptative que s’exprimeraient des volontés de “conversion”.

Cette remise en cause de la tradition du fait de son inadaptation au monde actuel rend maintenant difficile ce rapport de “neutralité docile” des Kulung face à leur tradition. Cette confrontation des systèmes de vie force les individus à se positionner par rapport à leurs valeurs, qui deviennent des choix, des engagements. Ainsi, Parsu est un ardent défenseur de la tradition kulung. Cet individu, que je prenais pour la figure idéal-typique du sage traditionnel, a été dans sa jeunesse communiste, a adhéré au christianisme et s’est intéressé au bouddhisme. Son attachement à la tradition est donc loin d’être une donnée qui va de soi. Elle résulte d’un long parcours par des modes de représentations divergents, voire concurrents. De plus, cette adhésion n’a en fait que l’apparence d’un retour car, chez Parsu, le rapport à la tradition a changé de registre : la tradition n’est plus un mode de relation efficace dans la gestion des forces invisibles, mais avant tout un moyen de revendication d’une identité. Le discours traditionnel prend en quelque sorte un sens figuré : il est avant tout l’expression de la spécificité du groupe (on retrouve cette tension évoquée au début entre l’aspect efficace et identitaire du rapport à la tradition). Finalement, l’attitude de rejet de la tradition de Jit

est presque plus traditionnelle que celle de Parsu : il juge la modernité à l'aune des critères du rituel : elle doit être mécaniquement efficace. Reste que, dans les deux cas, la tradition a pour effet d'inscrire le groupe dans le monde tout en le positionnant par rapport à un autrui : dans un cas, l'autre est perçu comme modèle d'efficacité, dans l'autre, il sert de référent pour l'expression de sa différence.

Je m'arrête là, sans conclure. Il s'agissait juste pour moi d'exposer des pistes de recherches et de montrer que le scepticisme pouvait être l'objet d'une approche ethnologique, et non uniquement un parasite à l'approche du monde enchanté du symbolisme. Et, enfin, que cette approche pouvait notamment aider à comprendre l'usage concret que l'on fait de certains discours, replacés dans un cadre "cognitivo-politique" où la pluralité et la contextualité des vérités sous-tendent la pluralité des forces en jeux dans le groupe et entre groupes.